

„Sein aus Gott“ und „Sein in Gott“

Biblisch-theologische Denkimpulse zur relationsontischen Konstitution
und narrativen Vermittlung menschlicher Identität

von Emmanuel L. Rehfeld

Seit den 1960er Jahren wird vermehrt eine Wirklichkeitskonzeption diskutiert, die davon ausgeht, dass Relationen den Relata ontologisch vorgeordnet sind. Dieser Ansatz „relationaler Ontologie“ lässt sich mit biblisch-theologischen Einsichten verbinden: Wirklichkeit im eigentlichen Sinne kommt nur dem in sich beziehungsreichen Dreieinen Gott zu – und seinen Geschöpfen, insoweit sie auf ihn ausgerichtet sind. An ihrer Bezogenheit auf den Dreieinen Gott hängen ihr Sein und ihre Identität. Vermittelt wird die ontisch wirksame Bezogenheit auf den Dreieinen Gott wesentlich narrativ: durch das promissionale Hineinerzählen in die Geschichte Jesu Christi in, mit und unter der geisterfüllten Verkündigung des Evangeliums, das die Wirklichkeit des Dreieinen Gottes eröffnet.

„Non ergo essem, deus meus, non omnino essem, nisi essem in me. An potius non essem, nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia? Etiam sic, domine, etiam sic.“

Augustinus, conf. 1,2¹

1. Vorbemerkung

Der folgende Beitrag will Grundlinien eines biblisch-theologischen Wirklichkeitsverständnisses in systematisch-theologischer Absicht ausziehen. Auch wenn es sich damit ausdrücklich *nicht* um einen fachexegetischen Beitrag handelt, rekuriert er auf gewichtige exegetische Beobachtungen, die zum Nach-Denken nötigen. Die Präsentation des hier dokumentierten Zwischenstands meiner Überlegungen² verbinde ich einerseits mit dem

¹ Sancti Augustini Confessionum Libri XIII, ed. Lucas Verheijen (CCSL 27), Turnhout 1990, 2.

² Damit führe ich Überlegungen aus früheren Publikationen weiter: Emmanuel L. Rehfeld, Relationale Ontologie bei Paulus. Die ontische Wirksamkeit der Christusbezogenheit im Denken des Heidenapostels (WUNT II/326), Tübingen 2012; ders., Seinskonstitutive Christusbezogenheit. Relational-ontologische Denkstrukturen und „In-Christus-Sein“ bei Paulus, in: Walter Bührer; Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer (Hg.), Relationale Erkenntnis-horizonte zwischen Exegese und Systematischer Theologie (MThSt 129), Leipzig 2018, 69–90; ders., Christus – die Wahrheit (Joh 14,6)? Neutestamentliche Annäherungen an ein umstrittenes Thema, in: KuD 65 (2019) 95–125;

Wunsch, den Austausch zwischen den unterschiedlichen theologischen Disziplinen (und nach Möglichkeit darüber hinaus³) zu befördern, andererseits mit der Hoffnung, den hier dargestellten Ansatz im interdisziplinären Diskurs sachgemäß weiterentwickeln und ausdifferenzieren zu können.

2. Wer bin ich?

Die Frage nach dem Sein überhaupt und nach dem Sein des Menschen im Besonderen ist eine der klassischen Fragen philosophischer wie theologischer Anthropologie. In veränderter Gestalt bestimmt die Identitätsproblematik zahlreiche gegenwärtige Debatten. Im Kern geht es dabei um Fragen wie diese: Was ist der Mensch, was macht den Menschen zum Menschen, was zeichnet ihn aus, was macht ihn zu dem, der er ist?

Waren diese Fragen lange Zeit eher gattungsmäßig orientiert (der Mensch als „animal rationale“ im Gegenüber zum Tier), so scheinen sie heute stärker auf das Individuum abzuzielen, wofür etwa die Diskussionen um das neue „Selbstbestimmungsgesetz“ (SBGG) ein Indiz sind.⁴

Unbeschadet der konkreten Zuspitzung lassen die Antwortversuche im Wesentlichen zwei⁵ verschiedene Argumentationsmuster erkennen: Entweder wird ein selbständiger, d. h. in sich selbst bestehender Wesenskern postuliert, aus dem heraus sich die Individualität der Person speist (theologisch gewendet: „*in seipsum*“) – oder aber die seinskonstitutiven Faktoren werden außerhalb des Individuums angesiedelt (theologisch gewendet: „*extra nos*“⁶). Diese unterschiedliche Herleitung menschlicher Existenz und menschlicher Identität lässt sich auf zwei von Grund auf verschiedene Konzepte zurückführen: einerseits auf einen substanzontologischen Ansatz in der Tradition des Boethius, andererseits auf einen noch näher zu profilierenden Ansatz „relationaler Ontologie“.

ders., Geordnete Verhältnisse. Anmerkungen zum paulinischen Verständnis der „Gottesgerechtigkeit“ nach Römer 3,21–26, in: KuD 68 (2022) 183–207. – Wertvolle Hinweise zu diesem Beitrag verdanke ich meinen Freunden PD Dr. Luca Baschera und Prof. Dr. Otfried Hofius.

³ Dabei denke ich namentlich an das Gespräch mit der Teilchenphysik, deren Erkenntnisse mitunter starke Konvergenzen zu relational-ontologischem Denken aufweisen. Von da aus wäre noch einmal ganz neu nach der „Einheit der Wirklichkeit“ und ihrer Struktur zu fragen. Bereits Theodor Haecker, Schöpfer und Schöpfung, Leipzig 1934, 144, träumte angesichts des damals errungenen Weltwissens von einer „Steigerung“ des thomistischen „Prinzip[s] der Analogia entis [...] zur Analogia trinitatis“ und meinte: „Noch inniger und schauererregender verknüpft dieses Prinzip die vergleichliche Schöpfung mit der Unvergleichlichkeit des dreieinigen Gottes“ (ebd.). Neuere Versuche einer *Analogia-trinitatis*-Lehre skizziert Willy Bongard, Analogia Trinitatis, Dülmen 1992.

⁴ Das Bundesjustizministerium lancierte die entsprechenden Regelungen bezeichnenderweise unter dem Hashtag #SeiDuSelbst: https://www.bmj.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2023/0509_Selbstbestimmung.html (Pressemittelung Nr. 30/2023 vom 9. Mai 2023; zuletzt abgerufen am 12.07.2024).

⁵ Demgegenüber unterscheidet Christoph Schwöbel, Gott als Gespräch. Überlegungen zu einer ontologischen Theologie kommunikativer Beziehungen [2003], in: ders., Gott im Gespräch. Theologische Studien zur Gegenwartsdeutung, Tübingen 2011, 451–478, hier 451–453, drei miteinander konkurrierende Paradigmen: 1. das Paradigma der Substanzmetaphysik, 2. das Paradigma der Subjektivität, 3. das Paradigma der Relationalität. Insofern sie zu einer ungebrochenen Selbstbezogenheit tendieren (ebd., 452), ließen sich m. E. aber auch die subjektivitätstheoretischen Ansätze noch als Spielarten des älteren substanzmetaphysischen Paradigmas begreifen.

⁶ Das „*extra nos*“ schließt ein „*in nobis*“ keineswegs aus, sondern gerade ein. Letzteres verdankt sich dem wirksamen Aus- und Eingreifen der Externrelation und ist darum etwas völlig anderes als das „*in seipsum*“.

3. „Relationale Ontologie“ und „Identität“ – begriffliche Annäherungen

Die Diskussion ist seit jeher dadurch belastet, dass nahezu jeder der hier verwendeten Schlüsselbegriffe unterschiedlich konnotiert sein kann. Das gilt in besonderem Maße für den Begriff ‚Ontologie‘, der oft unbesehen mit ‚Substanzontologie‘ oder ‚Substanzmetaphysik‘ gleichgesetzt, d. h. mit einer ganz *bestimmten* Art von Ontologie identifiziert und infolgedessen häufig für theologisch illegitim erklärt wird.⁷ Demgegenüber verstehe ich den Begriff ‚Ontologie‘ in seinem allgemeinsten Verständnis als die „Lehre vom Seienden und vom Sein“⁸. Im Zentrum steht die grundlegende Frage: Wie ist das, was ist, und woher ist das, was ist?⁹

Relationale Ansätze in der Ontologie gehen naturgemäß davon aus, dass die (geschaffene) Welt tiefgreifend relational strukturiert ist. Eine *konsequente* relationale Ontologie – die ohne Gottesbezug m. E. nicht zu denken ist¹⁰ – wird dabei darauf insistieren, dass *alles*, was ist, nur (!) *aufgrund* und *in* der Relation zu anderen, ontisch wirksamen Größen¹¹ ist (existiert). Wesentlich ist hierbei der Gedanke der relativen Unterschiedenheit und der externen Bezogenheit.¹²

Ohne sich der modernen Begrifflichkeit zu bedienen, bringt Augustinus den Grundgedanken relationaler Ontologie in dem einleitend genannten Zitat mit Blick auf die Mensch-Gott- bzw. Gott-Mensch-Relation mustergültig zum Ausdruck: „Nicht nämlich wäre ich, mein Gott, überhaupt nicht wäre ich, wenn nicht du wärst in mir. Oder sollte ich besser sagen: Nicht wäre ich, wenn nicht ich wäre in dir, aus dem alles, durch den alles, in dem alles besteht? Auch das trifft zu, Herr, auch das trifft zu.“¹³ Dass hier ein seiner selbst bewusstes ‚Ich‘ darüber reflektiert, dass es ohne die – asymmetrisch-reziproke – Bezogenheit auf das angesprochene ‚Du‘ gar nicht existierte (geschweige denn seiner selbst bewusst

⁷ Die Ablehnung ist oft verbunden mit dem Pauschalvorwurf einer ‚Hellenisierung‘ des Christentums – als ob der Versuch einer denkerischen Durchdringung der biblischen Botschaft per se verwerflich sei.

⁸ Mit Klaus Hemmerle, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Einsiedeln 1976, 9.

⁹ Entgegen allen Einwänden ist aus biblisch-theologischer Perspektive mit Hans-Joachim Höhn, „Deus semper maior“. Gottes Existenz und Eigenschaften aus der Perspektive einer Relationalen Ontologie, in: ThPh 92 (2017) 481–508, hier 481, an einer extramentalen Wirklichkeit festzuhalten: „Der christliche Glaube behauptet, sich auf eine Wirklichkeit zu beziehen, die mehr ist als ein bloßes Gedankenkonstrukt. Wenn er von der Existenz Gottes oder von Gottes Zuwendung zum Menschen („Offenbarung“) spricht, erhebt er den Anspruch, dass spezifische epistemologische und ontologische Bedingungen erfüllt sind, dass jene Wirklichkeit, die er zur Sprache bringt, nicht darin aufgeht, nur als behauptete Wirklichkeit real zu sein. Würde die Theologie darauf verzichten, über die ontologischen Bedeutungsvoraussetzungen des Redens von Gott nachzudenken, würde sich die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Inhalten des christlichen Glaubens reduzieren auf eine rekonstruktiv-deskriptive Beschreibung einer spezifischen Ausprägung menschlicher Religiosität und deren besonderer sozio-kulturellen Formierung in religiösen Symboliken und Ästhetiken. Dabei würde zwar der Glaube der Christen reflektiert, aber nicht mehr das, was dieser Glaube als Wirklichkeit zur Sprache bringen will.“

¹⁰ Vgl. Anm. 36.

¹¹ Im Folgenden bleiben also sämtliche Beziehungen außer Acht, denen *kein* ontologischer Status zukommt, die also nicht das Sein ausmachen (konstituieren), sondern allerhöchstens die Existenz beeinflussen (im Sinne mehrstelliger Prädikate). Vgl. Anm. 35.

¹² Vgl. John D. Zizioulas, Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church, London 2006.

¹³ Eigene Übersetzung; das Originalzitat samt Stellennachweis findet sich oben bei Anm. 1.

sein könnte), ist ebenso bemerkenswert wie sachgemäß.¹⁴ Denn nach relational-ontologischer Lesart „ist das ontologisch Primäre die Relation, nicht die ‚Substanz‘ oder das Relat.“¹⁵ Relationen sind in diesem Konzept „daseins- und identitätskonstitutiv, anstatt – wie in der klassischen Substanzmetaphysik angenommen – bloß daseins- und identitätskonsekutiv“, wie Hans-Joachim Höhn ausführt.¹⁶ Demnach ist der Mensch „nicht durch ein relationsloses ‚Selbst‘ bestimmt, zu dem Beziehungen nachträglich hinzutreten, sondern bis in sein ‚Selbst‘ hinein relational definiert. [...] Verhältnis- und Beziehungslosigkeit beschrieben nicht Schwundstufen des Selbst- und In-der-Welt-Seins, sondern sind Umstandsbestimmungen des Nichtseins und des Nichtwissens.“¹⁷

Unübersehbar kommt damit die im eigentlichen Sinne des Wortes *wesentliche* Differenz zwischen einer traditionellen Substanzontologie und der hier vertretenen Relationsontologie zum Vorschein. Dazu notiert Peter Knauer:

„Substanzmetaphysik sieht das substanzhafte In-sich-Sein als die grundlegende Wirklichkeit an und kann Relation nur als der Substanz nachgeordnet und auf ihr aufbauend, als bloße Funktion der Substanz, denken. In einer relationalen Ontologie dagegen wird von der Möglichkeit einer sogar der Substanz noch vorgeordneten und sie überhaupt erst konstituierenden Relation ausgegangen: Der Welt und allem einzelnen Seienden in ihr kommt Eigenwirklichkeit und In-sich-Sein nur aufgrund ihres Bezogenseins auf Gott zu, und nicht umgekehrt, als würde die Welt erst existieren und dann nachträglich in eine Beziehung zu Gott kommen.“¹⁸

Anders gesagt:

„Für ‚Substanzontologie‘ ist die Substanz grundsätzlich und immer der Relation als ihr Träger *vorgeordnet*. In einer relationalen Ontologie dagegen wird nicht ausgeschlossen, dass Relation sogar substanzkonstituierend, also ihrerseits der Substanz vorgeordnet und sie ermöglichend sein kann. ‚Aus dem Nichts Geschaffensein‘ bedeutet [...], dass das Geschaffene *als* Relation auf Gott konstituiert ist.“¹⁹

Das hier vertretene Konzept relationaler Ontologie sucht die biblische Botschaft von Gott, Welt und Mensch denkerisch nachzuvollziehen.²⁰ Es verdankt sich einer Weltsicht, die dem neutestamentlichen Christuszeugnis verpflichtet ist. Dessen Analogielosigkeit (vgl. 1 Kor 2,6–9) hat Konsequenzen, die Peter Knauer zutreffend benennt:

¹⁴ Zu den biblischen, namentlich paulinischen Vorgaben s. u. 5. Zu denken ist an Texte wie Gal 2,19 f. oder Phil 1,21. Von daher erklären sich auch die entsprechenden Einsichten bei Martin Luther. Vgl. dazu Wilfried Joest, Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967; Eilert Herms, Luthers Ontologie des Werdens. Verwirklichung des Eschatons durchs Schöpferwort im Schöpfergeist. Trinitarischer Panentheismus, Tübingen 2023.

¹⁵ Rehfeld, Seinskonstitutive Christusbezogenheit (wie Anm. 2), 72.

¹⁶ Hans-Joachim Höhn, Gottes Weltverhältnis. Thesen zu problemerzeugenden Problemlösungen, in: Stephan Ernst; Gerhard Gäde (Hg.), Glaubensverantwortung in Theologie, Pastoral und Ethik. Für Peter Knauer SJ, Freiburg im Breisgau 2015, 172–196, hier 174, Anm. 10.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Peter Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Norderstedt ⁷2015, 34 f., Anm. 1.

¹⁹ Ebd., 62.

²⁰ Zur Notwendigkeit dieses Unterfangens vgl. Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1, Tübingen ³1987, 346 f.

„Der christliche Glaube lässt sich nicht in das mitgebrachte menschliche Vorverständnis einordnen, sondern geht seinerseits auf dieses Vorverständnis kritisch und umwandelnd ein (vgl. Mt 9,16–17). Erst in einer relationalen Ontologie wird man im Denken den Aussagen der christlichen Botschaft gerecht.“²¹

Dabei ist bewusst von relationaler *Ontologie* zu sprechen, weil die Rede von bloßer ‚Relationalität‘²² in der Regel nicht die Weite und Tiefe der existenzbestimmenden Wirklichkeit erreicht, die etwa bei Paulus vorausgesetzt ist, wenn *er* von der seinskonstitutiven Relation des ‚In-Christus-Seins‘ spricht. Ähnliches gilt im Blick auf Johannes.²³

Während die Aufgabe der Ontologie in der Aufhellung von Grund und Grundlage allen Seins besteht und letztlich auf ein sachgemäßes Wirklichkeitsverständnis zielt,²⁴ hebt der Begriff der ‚Identität‘ auf das je individuelle, d. h. biographisch unverwechselbare So-Sein eines Menschen ab – nach relational-ontologischer Lesart also auf das, was einen bestimmten Menschen zu gerade *diesem* Menschen macht, genauer gesagt: auf jene Entität, die als seinskonstitutive Bezugsgröße sein Sein wie sein So-Sein in einem wesentlichen Sinne bestimmt.

Dass sich bei aller Individualität gleichwohl gewisse ‚Muster‘ relationsontischer Identitätskonstellationen feststellen lassen (s. u. 5.), liegt an der unaufhebbar *sozialen* und *theologischen* Bestimmtheit menschlicher Existenz. Diesen Mustern und ihrer theologischen Begründung ist im Folgenden nachzugehen. Dabei ergeht die Frage nach dem Sein überhaupt und nach dem Sein des Menschen im Besonderen nicht ins Blaue: zu befragen ist das Zeugnis der Heiligen Schrift.²⁵ Die Frage lautet folglich: Was ist vom biblischen Zeugnis her über Gott, Welt und Mensch zu sagen? Wie stellt sich die Wirklichkeit aus biblisch-theologischer Perspektive dar?

4. Relationale Ontologie als trinitarische Ontologie: Der „Gott in Christus“ (2 Kor 5,19; Kol 2,9) als Grund und Inbegriff aller Wirklichkeit

Nach biblisch-theologischem Verständnis ist Gott der ewig-ungeschaffene Urgrund aller anderen Entitäten. Ihm verdanken sie ihre Existenz, auf ihn sind sie bleibend angewiesen

²¹ Knauer, Glaube (wie Anm. 18), 9.

²² Vgl. dazu die berechtigten Warnungen und Kritikpunkte von Schwöbel, Gott als Gespräch (wie Anm. 5), 451–453. Er weist insbesondere auf die Gefahr hin, „daß die Rede von Beziehungen inflationär und unpräzise wird“ (ebd., 451).

²³ Zu Paulus und Johannes vgl. die oben unter Anm. 2 genannten Arbeiten.

²⁴ Dazu notiert Ebeling, Dogmatik I (wie Anm. 20), 346: „Die Theologie nötigt zur Besinnung auf das angemessene Wirklichkeitsverständnis. Wenn sich Glaube und Unglaube miteinander im Streit um die Wirklichkeit befinden, so geht es dabei nicht um Grenzstreitigkeiten oder um Machtkämpfe, um strittige Besitzverhältnisse, sondern um die Strittigkeiten des Wirklichkeitsverständnisses.“

²⁵ Zu dem damit angesprochenen ‚principium verbi divini‘ und seinen Implikationen vgl. Otfried Hofius, Jesus Christus – die Mitte der Heiligen Schrift. Grundlinien des evangelischen Schriftverständnisses [2011], in: ders., Exegetische und theologische Studien (WUNT 467), Tübingen 2021, 249–261.

(z. B. Ps 104,10–30; 136,25; 145,15 f.; 147,9; Mt 6,26/Lk 12,24).²⁶ Das gehört zum Kern biblischer Rede von Gott und bildet den Ausgangspunkt eines biblisch-theologisch fundierten Wirklichkeitsverständnisses.

Eben dieser Gott aber – der Schöpfer und Erhalter und Vollender – ist gemäß neutestamentlichem Zeugnis von Ewigkeit her als der Dreieine zu bekennen.²⁷ Das Neue Testament kennt neben dem *Vater*, „aus dem und durch den und auf den hin alles ist“ (Röm 11,36; vgl. 1Kor 8,6a), zugleich den *Sohn*, „der alles durch sein machtvolles Wort trägt“ (Hebr 1,3b) und als präexistenter Schöpfungs- und Erlösungsmittler bekannt wird (vgl. 1 Kor 8,6b; Hebr 1,2c.10; Joh 1,3.10; Eph 1,4 f.),²⁸ und den *Heiligen Geist*, der als unzerstörbare Lebenskraft des Vaters und des Sohnes (vgl. Röm 8,9!) die Auferstehung aus den Toten gewährleistet und den Christusgläubigen das ewige Leben verbürgt (vgl. Röm 8,10 f.).

Dieser Dreieine Gott „*ist die Liebe*“ (1 Joh 4,8b.16b). Allein in der vollendeten Liebesgemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn und dem Geist hat ein Mensch teil am ewigen Leben (vgl. 1 Joh 4,7–21). Das ewige Leben selbst besteht in nichts anderem als in der kontaktiv-relationalen ‚Erkenntnis‘ von Vater und Sohn (vgl. Joh 17,3); ‚ewiges Leben‘ ist kein gegenständliches ‚Heilsgut‘, sondern die von Gott gewährte Einbeziehung in die innergöttliche Liebesgemeinschaft (vgl. Joh 17,20–24).

Schon diese wenigen Schlaglichter – die leicht zu vermehren wären – führen unweigerlich ins Nachdenken über Gott ‚an sich‘ (*a se*) und ‚in sich‘ (*intrinsece*). Freilich fallen Reflexionen über die ‚immanente Trinität‘ regelmäßig unter das Verdikt, ohne praktischen Nutzen und biblisch-theologisch unstatthaft zu sein. Nun ist zwar zuzugeben, dass das Neue Testament „kein spekulatives System“²⁹ entwickelt und „nicht das metaphysische Wesen Christi, sein Verhältnis zu Gott und seine ‚Naturen‘ spekulierend erörtert, sondern von ihm als dem redet, durch den Gott zum Heil von Welt und Mensch wirkt.“³⁰ Gegen die hier drohende *Verabsolutierung* des ‚*pro me*‘ zulasten des ‚*a se*‘³¹ macht indes Hans Joachim Iwand geltend, dass das ‚*pro me*‘ ohne das ‚*a se*‘ gleichsam in der Luft hängt: Jesus Christus „wird Mensch um unserer Rettung willen, aber er ist der Sohn des Vaters. Das ist er nicht ‚für mich‘ (pro me), das ist er sozusagen ‚für sich‘ (pro se). Auf diesem

²⁶ Dass ausgerechnet die Menschen ihm dafür faktisch ‚nicht danken‘ (Röm 1,21), gehört biblisch-theologisch in die Lehre von der Sünde (s. u. 5.2).

²⁷ Vgl. Hans-Joachim Eckstein, So haben wir doch nur einen Gott. Die Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament [2005], in: ders., Kyrios Jesus. Perspektiven einer christologischen Theologie, Neukirchen-Vluyn ²2011, 3–33.

²⁸ Vgl. Otfried Hofius, Christus als Schöpfungsmittler und Erlösungsmittler. Das Bekenntnis 1 Kor 8,6 im Kontext der paulinischen Theologie [2000], in: ders., Paulusstudien II (WUNT 143), Tübingen 2002, 181–192.

²⁹ Das betont Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (NTG), Tübingen ⁹1984, 191, mit Blick auf die „paulinische Theologie“.

³⁰ So wiederum ebd., 192, mit Blick auf die „Christologie des Paulus“. – Dass die biblische Rede von Gott auf den Menschen und seine Existenz ‚*coram Deo*‘ abzielt und insofern soteriologisch orientiert ist, war sowohl den Konzilsvätern als auch den Reformatoren bewusst. Gerade deswegen aber ließen sie sich nicht davon abbringen, über Gottes Gottsein ‚an sich‘ nachzudenken. Von diesen Bemühungen zeugen insbesondere die großen altkirchlichen Symbole, die von den Reformatoren bestätigt und verteidigt wurden (etwa gegen die Antitrinitarier).

³¹ Ebd., 191 f., insistiert darauf, die paulinische Theologie handle „von Gott nicht in seinem Wesen an sich, sondern nur [!] so, wie er für den Menschen, seine Verantwortung und sein Heil, bedeutsam ist.“

,für sich selbst‘ (pro se ipso) gründet erst das ‚für mich‘ (pro me).³² Die Aseität Gottes im Sinne der ‚immanenten Trinität‘ ist die unabdingbare Grundlage und zugleich der reale Ausgangspunkt der gesamten christlichen Heilslehre im Sinne der ‚ökonomischen Trinitätslehre‘.³³ Die Proexistenz Gottes fußt auf seiner innertrinitarischen Existenz als Liebe und ist nur deswegen gewiss.

Ohne das prinzipielle ‚Auf-Gott-hin-Geschaffen-Sein‘³⁴ ist wiederum eine *konsequente* relationale Ontologie und Anthropologie gar nicht denkbar. Denn die innerweltlichen Relationen sind per se allesamt nicht seinskonstitutiv in einem wesentlichen Sinne.³⁵ Anders gesagt: Ohne trinitarische Verankerung hängt die Relationalität in der Luft und wird nicht zur relationalen Ontologie.³⁶

Eine damit ins Auge gefasste ‚trinitarische Ontologie‘ setzt an bei der trinitarisch-relationsontologischen Selbstdokumentation des Dreieinen Gottes: Dieser ist in sich von Ewigkeit her ontisch wirksame Beziehung in der gleichursprünglichen Gemeinschaft der *in* ihrer wesenhaften Gleichursprünglichkeit unterschiedenen Hypostasen Vater, Sohn und Geist. Gleichursprünglichkeit der Hypostasen ist auszusagen, weil der Vater allererst am Sohn zum *Vater* wird – und umgekehrt: Der Sohn ist *Sohn* nur aufgrund der Relation zum Vater. Die wechselseitige *Relation* von Vater und Sohn *konstituiert* also das Vatersein des Vaters und das Sohnsein des Sohnes. Die Relation ihrerseits besteht in der gegenseitigen Doxa-Mitteilung³⁷ der relationsontisch konstituierten Hypostasen. Das bedeutet: Die innergöttliche *communio* besteht wesentlich in der wechselseitigen *communicatio* der Hypostasen.³⁸ Die kommunikativ-konstitutive Relation zwischen Vater und Sohn wiederum ist der Heilige Geist *als Hypostase*, der darum gleichursprüngliche Hypostase sein muss, weil die Relation, die er ist, *wesentlich* (ontisch konstitutiv) ist – während er *ohne* die Relation zwischen Vater und Sohn, die er als Hypostase ist, nicht wäre.³⁹

³² Hans Joachim Iwand, Christologie. Die Umkehrung des Menschen zur Menschlichkeit (NW NF 2), Gütersloh 1999, 248.

³³ Vgl. John Webster, God’s Perfect Life, in: Miroslav Volf; Michael Welker (Hg.), God’s Life in Trinity, Minneapolis 2006, 143–152.246.

³⁴ So im Anschluss an das berühmte Wort von *Aurelius Augustinus*, conf. 1,1: „Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“ (ed. *Verheijen* [wie Anm. 1], 1).

³⁵ Das gilt selbst für die *tiefste* zwischenmenschliche Beziehung, von der die Bibel spricht: die geschlechtliche Verbindung von Mann und Frau. Auch sie hat nach Mk 12,25/Mt 22,30/Lk 20,34–36 eine rein innerweltliche Bedeutung (vgl. 1 Kor 7,1–40, bes. V. 26–31). Dass die eheliche Verbindung gleichwohl ontisch wirksam ist, liegt allein an ihrer Stiftung durch Gott („was Gott zusammengefügt hat“) bzw. an dem innewohnenden Christus (1 Kor 7,14!).

³⁶ Ich greife damit einen Gedanken auf, der in einer Vortragsdiskussion geäußert wurde: s. *Rehfeld*, Seinskonstitutive Christusbezogenheit (wie Anm. 2), 79, Anm. 38. Vgl. bereits ders., Ontologie (wie Anm. 2), 128 m. Anm. 7.

³⁷ Nach Hebr 1,3a „ist“ der Sohn der ‚Widerstrahl‘ der väterlichen Doxa (δόξα) und der ‚Stempelabdruck‘ der Wesenheit (ὑπόστασις) seines Vaters (vgl. 2 Kor 4,4). Von der *wechselseitigen* Doxa-Mitteilung von Vater und Sohn (und ihrer wechselseitigen In-Existenz) spricht besonders das Johannesevangelium (Joh 1,14; 8,54; 13,31 f.; 14,13b; 17,1.4 f.24 u. ö.; vgl. noch Joh 16,13 f. von der Verherrlichung des Sohnes durch den ‚Geist der Wahrheit‘). Vgl. ferner Texte wie Kol 1,15–20; 2,9.

³⁸ Vgl. John D. Zizioulas, The Church As Communion, in: SVTQ 38 (1994) 3–16, hier 6: „God is trinitarian; He is a relational being by definition; a non-trinitarian God is not *koinonia* in his very being.“

³⁹ Insofern lässt sich das *filioque* sachlich durchaus recht fertigen. Recht verstanden, führt es gerade *nicht* zu einer Minimierung des Geistes! Es widerstrebt freilich der ‚Monarchia‘ des Vaters, die ihrerseits streng relational-ontologischem Denken zuwiderläuft.

Das neutestamentliche Christuszeugnis und schon die alttestamentliche Rede von Gott lassen erkennen, dass der in sich selbst *als* Beziehung und *in* Beziehung ‚Seiende‘ (vgl. Ex 3,14 LXX) über sich selbst hinausgreift auf das, was er aus seinem inneren Wollen heraus schafft (vgl. Offb 4,11b; Gen 1,3–31, bes. V. 26a). Dabei sind Gottes *Wort* (vgl. Hebr 11,3; Joh 1,3) und Gottes *Geist* (vgl. Gen 1,2) das Agens der göttlichen Schöpfung: Was der Dreieine schafft, bringt er durch sein Wort und seinen Geist zustande (vgl. Ps 33,6.9; 2 Petr 3,5). Gottes geisterfülltes Wort ist seine Wirkmacht, mit der er tut, was ihm wohlgefällt (vgl. Jes 55,11; Eph 1,5 u. ö.).

Das Handeln des Dreieinen Gottes ‚nach außen‘ – die ‚*opera Trinitatis ad extra*‘ – zielt intrinsisch auf weitere, d. h. erweiterte Gemeinschaft: Die ganze Schöpfung einschließlich des Menschen ist bestimmt zur Teilhabe an der göttlichen Doxa, d. h. zur Aufnahme in die göttliche Wirklichkeit (Kabod).⁴⁰ An der faktischen (Nicht-)Einbeziehung in die göttliche Doxa entscheidet sich der ontologische Status eines Menschen.

5. Die relationsontische Herleitung menschlicher Identität und ihre Entfaltung als Anthropologie, Hamartologie und Christianologie

Dass Gott den Glanz seiner Wirklichkeit – seine Doxa – einzelnen, besonders herausgehobenen Menschen mit-teilt (kommuniziert), davon spricht schon das Alte Testament, wenn auch nur höchst selten (vgl. Ex 34,29–35⁴¹). Im Neuen Testament wird dieser Gedanke christologisch vertieft (vgl. 1 Kor 2,8b; Jak 2,1) und von da aus zum Inbegriff christlicher Hoffnung gesteigert (vgl. 1 Kor 15,43; 2 Kor 3,18; Kol 3,3 f.; Joh 17,22 f.).⁴² Im Römerbrief erscheint der Begriff der ‚Doxa‘ (δόξα) geradezu als Leitmotiv paulinischer Anthropologie, die wesentlich als Hamartologie und Christianologie entfaltet wird: Dem sündbedingten *Fehlen* göttlicher Doxa (Röm 3,23; vgl. 1,21–23; 8,20–23) steht die Verheibung zukünftiger Teilhabe an der göttlichen Doxa gegenüber (vgl. Röm 5,2b; 6,4 f.; 8,17 f. 21.29 f.).⁴³

5.1 Anthropologie: Der Mensch als Gottes Gebilde

Im Gegensatz zu Gott, der kraft seiner trinitarisch-relationsontischen Selbstkonstitution aus sich selbst existiert (s. o. 4.), ist und bleibt der Mensch als geschöpfliche Entität (*nepaeš*,

⁴⁰ Der Kabod ist Gottes raumgreifende Präsenz. Im Kabod *äußert* sich das göttliche Wesen; er ist aber nicht mit dem göttlichen Wesen gleichzusetzen, das ja in der gleichursprünglichen wechselseitigen Bezogenheit von Vater, Sohn und Geist besteht.

⁴¹ Diese Stelle zeigt zudem, dass sich die Mitteilung der göttlichen Doxa *worthaft* – als Anrede – vollzieht (s. u. 6.). Zur rabbinischen Rezeption vgl. Gerhard von Rad; Gerhard Kittel, Art. δοκέω κτλ., in: ThWNT 2 (1935) 235–258, hier 249 f. Hier findet sich auch der Gedanke, „daß der ursprüngliche Mensch [...] an Gottes Kabod teilhatte [...] und dieser Glanz ihm nach dem Sündenfall entzogen wurde“ (ebd., 249).

⁴² Vgl. zum Ganzen Frances Back, Verwandlung durch Offenbarung bei Paulus. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Untersuchung zu 2 Kor 2,14–4,6 (WUNT II/153), Tübingen 2002.

⁴³ Vgl. Christof Gestrich, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 1995. – Nach meinem Dafürhalten ist der Genitiv θεοῦ in dem Syntagma δόξα θεοῦ *Genitivus possessoris et auctoris* in einem: Die δόξα eignet Gott in umfassender Weise und wirkt kraft der Entsprechung von Sein und Tun zugleich nach außen; insoweit wird sie zur „δόξα der Kinder Gottes“ (Röm 8,21). Vgl. dazu des Näheren unten 7.

ψυχή, *anima*) wesentlich auf die externe Bezogenheit auf Gott angewiesen⁴⁴: Nur durch und in dieser seinskonstitutiven Beziehung existiert er – oder er ist tot. ‚Seele‘ im biblisch-theologischen Sinne ist daher keine selbständige, auch irgendwie unabhängig von Gott existente Entität.⁴⁵

Grundlegend formuliert diese Sicht die nicht-priesterliche Schöpfungsdarstellung in Gen 2,7. Hiernach ist der Mensch *ohne* den von Gott kommenden Lebensodem nichts weiter als ein lebloser Erdklumpen⁴⁶ – zu dem er nach Gen 3,19 auch verkommt (vgl. Ps 104,29), sobald er sich der göttlichen Für-Sorge entzieht und an Gott vorbei (ἀθεος) sein Glück sucht (vgl. Eph 2,1–3,11 f.).

Hier zeichnet sich eine Dualität ab, die eine gleichsam ‚neutrale‘ Anthropologie von vornherein problematisiert. Folgerichtig spricht etwa Paulus vom Menschen entweder als Sünder (→ ‚Hamartologie‘) oder als in Christus neugeschaffener Kreatur (→ ‚Christiano-logie‘). Dieser (vorläufige) Dualismus ist strukturbildend für die christliche Rede vom Menschen. Sie betrachtet den Menschen im Rahmen des biblisch bezeugten ‚Heilsdramas‘ und nimmt ernst, dass allererst im Licht des Evangeliums von Jesus Christus deutlich wird, was es um den Menschen eigentlich ist – und zwar sowohl hinsichtlich seines Schadens (s. u. 5.2) als auch seiner Verheißung (s. u. 5.3).

5.2 Hamartologie: Der Mensch als pervertiertes Geschöpf

Ausgehend von Gen 2+3 begreift Paulus den ‚Sündenfall‘ als jene ebenso verhängnisvolle wie widersinnige, eigentlich un-denkbare Grenzüberschreitung am Ursprung der Menschheitsgeschichte, die „das Zum-Ziel-Kommen des Schöpfungsplanes Gottes verhindert hat.“⁴⁷ Der Protoplast missachtete die seinskonstitutive Bezogenheit auf Gott und wollte sein Leben stattdessen in die eigene Hand nehmen. Adam meinte, im emanzipatorischen Rückgang auf sich selbst und seine Möglichkeiten erst recht frei und selbstbestimmt leben zu können – gleichsam auf autonomer Augenhöhe mit Gott. Die im Versuch der eigenen Selbstkonstitution (Selbstverwirklichung) angestrebte Selbst-Bestimmung führte aber, da der Mensch an sich (!) eben *nicht* „wie Gott“, sondern bloßer Erdling ist (vgl. 1 Kor 15,47a; Gen 2,7a; 3,19), notgedrungen zu seiner Selbst-Aufhebung – mit anderen Worten: zum Zerfall, zum Tod. Die angepriesene Autonomie erwies sich als destruktiv; sie entpuppte sich als tödliche Selbstbezogenheit⁴⁸ (vgl. Gen 3,6 f.13b) – mit verheerenden Folgen für

⁴⁴ Der Gedanke der Angewiesenheit ist in dem hebräischen Wort *næpæš* (Gen 2,7 u. ö.) mitgesetzt. Vgl. klassisch Hans Walter Wolff, Anthropologie des Alten Testaments. Mit zwei Anhängen neu herausgegeben von Bernd Janowski, Gütersloh 2010, 33–55.

⁴⁵ Vgl. Oscar Cullmann, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antwort des Neuen Testaments, Neuauflage, Stuttgart 1986.

⁴⁶ Eine vergleichbare Zweistufigkeit der ‚Be-selung‘ findet sich in Ez 37,7–10, hier übrigens mit *rûah* verbunden.

⁴⁷ Otfried Hofius, Die Adam-Christus-Antithese und das Gesetz. Erwägungen zu Röm 5,12–21 [1996], in: ders., Paulusstudien II (wie Anm. 28), 62–103, hier 81.

⁴⁸ Vgl. dazu das oben bei Anm. 17 Gesagte. Insofern ist Sünde oder Unglaube ‚un-logisch‘ (vgl. Röm 1,20–22; 2 Kor 4,3 f.) und – relational-ontologisch betrachtet – letzten Endes ebenso ‚un-wirklich‘ wie die Götzen (vgl. 1 Kor 8,4–7; Jer 10,1–16 u. ö.), wenn auch gegenwärtig sehr real. Vgl. zu diesem Problem Rehfeld, Ontologie (wie Anm. 2), bes. 127 f. Dass die Sünde nicht das Wesen des Menschen ausmacht, betont mit Recht Iwand, Christologie (wie Anm. 32), 460 f.

die ganze Menschheit (vgl. Röm 5,12–14) und sogar die nicht-menschliche Schöpfung (vgl. Röm 8,20–23).

Adams Ur-Verkehrung verdrehte in der Folge alle innerweltlichen Lebensbezüge des von Adam herkommenden Menschen. Seither bestimmen lauter dysfunktionale und destruktive (Schein-)Relationen das menschliche Sein (vgl. Röm 1,21–32). Das ‚Sein unter der Sünde‘ (vgl. Röm 3,9; 7,14b) torpediert die schöpfungsgemäße Bestimmung des Menschen; das ewige Leben im Glanz der göttlichen Wirklichkeit wird „nicht erreicht“ (Röm 3,23; vgl. Gen 3,22–24). So zur „Kreationsruine“⁴⁹ verunstaltet,⁵⁰ verbleibt der adamitische Mensch im endlichen, geminderten Leben jenseits von Eden; zuletzt erwartet ihn der Tod. Der Tod als endgültige Existenz-Nichtung⁵¹ ist der Tariflohn, den die Sünde jedem Sünder für seine ihr geleisteten Dienste auszahlt (vgl. Röm 6,23a); das eschatologische Zorngericht ratifiziert gleichsam diesen Tun-Ergehen-Zusammenhang von Gott her (daher ὅπῃ θεοῦ).

5.3 Christianologie: Der Mensch als in Christus neukonstituiertes Geschöpf

Das Neue Testament bleibt aber, da es das Evangelium zur Sprache bringt, nicht bei dem *Schaden* des adamitischen Menschen stehen; es betrachtet den Menschen nicht an und für sich, sondern lehrt, wer er aus Gottes Gnade in der seinskonstitutiven Bezogenheit auf den menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Gottessohn ist bzw. wird (vgl. Röm 6,23b u. ö.).

Die neutestamentliche Anthropologie ist darum wesentlich verheißungsorientierte Christianologie.⁵² Als „mit Christus Gekreuzigter“ (Gal 2,19) wird der Mensch zu dem, der er von Gott her ist und sein soll: ein mit Gott versöhntes, im Frieden mit ihm lebendes, ganz auf ihn ausgerichtetes, ihn liebendes, ihm dienendes, zu seiner Ehre lebendes Geschöpf, dem die Verheißung der göttlichen Doxa gilt. ‚In Christus‘ wird der Mensch zurechtgebracht („gerechtfertigt“) und damit „qualitativ neues Geschöpf“ (vgl. 2 Kor 5,17–21). Kraft der ontisch wirksamen Bezogenheit auf den gekreuzigten und auferstandenen Christus fließt dem in Christus seienden Menschen gleichsam organisch alles zu, was Christus eigent (vgl. Joh 15,4 f.); er wird Christi „Mitteilhaber“ (Hebr 3,14; vgl. 6,4) und „Miterbe“ (Röm 8,17). Dadurch erhält er insbesondere Anteil an der Neuheit jenes Lebens, das dem Sohn Gottes in unzerstörbarer Weise eignet (vgl. Apg 2,24; Röm 6,1–11).

Wie die externe Christusrelation die Identität eines Menschen bestimmt, bringt Paulus in Gal 2,20 programmatisch auf den Punkt: „Es lebe nicht mehr ich, vielmehr lebt in mir Christus; was ich aber jetzt lebe in meiner irdischen Existenz, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich derart geliebt hat, dass er sich für mich dahingab.“ Das alte,

⁴⁹ Christoph Burchard, 1 Korinther 15,39–41, in: ZNW 75 (1984) 233–258, hier 252.

⁵⁰ Von der ‚Gottgebenbildlichkeit‘ des vorfindlichen Menschen zu sprechen, ist daher mehr als problematisch. Vgl. Emmanuel L. Rehfeld, Gottgebenbildlichkeit und Menschenwürde. Neutestamentliche Kontrapunkte zu einer „klassischen Begründungsfigur“ theologischer Anthropologie, in: ZThK 118 (2021) 295–321.

⁵¹ Nur im Rahmen eines ohnehin nihilistischen Weltbildes mag ein solcher Ausgang des Lebens *kein* Grund zu Sorge und trostloser Verzweiflung (Hoffnungslosigkeit) sein. Biblisch-theologisch gesehen aber bedeutet die endgültige Existenz-Nichtung (1 Thess 5,3) die Festschreibung der absoluten Bedeutungslosigkeit und Sinnlosigkeit der eigenen Existenz. Die Konsequenzen für das *gegenwärtige* Leben spricht Paulus in 1 Kor 15,12–19.29–34 schonungslos an.

⁵² Zu Begriff und Sache s. Rehfeld, Ontologie (wie Anm. 2), 119–125.

selbstbezogene Ich ist im Mitkreuzigtsein (vgl. Gal 2,19b) zu Ende gebracht und durch die lebendige Christusbezogenheit ersetzt, die als asymmetrisch-reziproke „Christ-Innigkeit“⁵³ das gegenwärtige Dasein als eine Existenz des *Glaubens* ausweist.

Dabei meint ‚Glaube‘ hier *mehr* als das Fürwahrhalten bestimmter Sätze – wobei Letzteres nicht aus-, sondern eingeschlossen ist, da es sich um einen präzise bestimmten Glauben handelt: den ‚Glauben an den Sohn Gottes, der mich derart geliebt hat, dass er sich für mich dahingab‘. Dieser auf die *Person* des Gekreuzigten und Auferstandenen gerichtete ‚Glaube‘ bedeutet die innere, naturgemäß unanschauliche Verbundenheit mit dem Sohn Gottes. ‚Glaube an Christus‘ ist gleichbedeutend mit dem ‚Sein in Christus‘. Nur deswegen können dem ‚Glauben‘ diese Zusagen gemacht werden, die bei Paulus – und später prominent bei Luther – zu finden sind. Der Glaube in diesem Sinne ist „der Modus des Heilsempfangs und der Heilsteilhabe“⁵⁴. Da Heilsempfang und Heilsteilhabe aber an die Person Jesu Christi gebunden sind, ist der Glaube präzise die Art und Weise der gegenwärtigen Teilhabe an dem Sohn Gottes und entspricht damit dem ‚Sein in ihm‘, das seinerseits auf das eschatologische ‚Zusammensein mit ihm‘ (vgl. 1 Thess 4,17b) zustrebt (s. u. 7.).

6. Narrativ-promissionale Vermittlung: Die Einschreibung in die Geschichte Jesu Christi als geistgewirkte Einzeichnung menschlicher Identität in den Glanz trinitarischer Wirklichkeit

Gerade angesichts der Unanschaulichkeit des neuen Lebens in Christus erhebt sich nicht nur die Frage der *Kommunikabilität* des bisher Erörterten, sondern auch die Frage: Wie und wodurch gelangt denn ein Mensch faktisch in die ontisch wirksame Bezogenheit auf den Dreieinen Gott? Es stellt sich mithin die Frage nach der Erfahrbarkeit⁵⁵ und der biographischen Vermittlung der Christ-Innigkeit.

Wie bereits gezeigt (s. o. 4.), geschieht alle Selbstmitteilung Gottes (Offenbarung) und infolgedessen auch alle Bezogenheit auf Gott *worthaft*. Dementsprechend stellt Gott seiner in Christus vollzogenen Heilstat das göttliche Heilswort des Evangeliums an die Seite (vgl. 2 Kor 5,18 f. u. ö.).⁵⁶ Das Christusgeschehen ist somit kein stummes und vieldeutiges ‚brutum factum‘, sondern eminent ‚sprechendes‘ Geschehen von dem redenden Gott her. Die Teilhabe an dem Christusgeschehen gewährt Gott mittels des Evangeliums, das er seinen Aposteln anvertraut hat (vgl. 1 Joh 1,1–3; 1 Petr 1,8–12; 2 Petr 1,12–21).

⁵³ Adolf Deissmann, Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze, Tübingen ²1925, 107 m. Anm. 4.

⁵⁴ Otfried Hofius, Wort Gottes und Glaube bei Paulus, in: ders., Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen ²1994, 148–174, hier 172.

⁵⁵ Vgl. dazu Dominikus Kraschl, Indirekte Gotteserfahrung. Ihre Natur und Bedeutung für die theologische Erkenntnislehre (QD 282), Freiburg i. B. 2017.

⁵⁶ Zu dem ‚differenzierten Zusammenhang‘ von Heilstat und Heilswort s. Otfried Hofius, Paulus – Missionar und Theologe [1997], in: ders., Paulusstudien II (wie Anm. 28), 1–16, hier 10–13.

Wie aber geschieht die Vermittlung an den einzelnen? Dazu notiert Paulus: „In Christus Jesus habe ich euch durch das Evangelium gezeugt“ (1 Kor 4,15; vgl. Phlm 10). Die Metapher von der ‚Zeugung‘⁵⁷ besagt, dass das Evangelium in Verbindung mit dem apostolischen Dienst – dem „Dienst der Versöhnung“, dem das „Wort von der Versöhnung“ obliegt (2 Kor 5,18 f.) – die Christusrelation des einzelnen *initiiert*. Die Frage, wie ein von Gott abgewandter, in seiner Selbstbezogenheit toter Mensch (vgl. Eph 2,1) in die rettende Christusbezogenheit hineingelangt, ist nur mit der göttlichen Wirkkraft des Wortes zu beantworten, die sich im Medium des Evangeliums dem einzelnen mitteilt. Das Evangelium als Offenbarung der heilschaffenden „Gottesgerechtigkeit“ ist als solches die rettende und lebensschaffende „Gotteskraft“ (Röm 1,16 f.).

Soll das dergestalt selbstwirksame Gotteswort des Evangeliums bei dem Menschen im Glauben ankommen und ihn in die rettende Christusbezogenheit einholen, bedarf es der menschlichen Verkündigung dieses göttlichen Wortes. Das führt Paulus in Röm 10,14–17 näher aus. Dabei will besonders der letzte Satz beachtet sein: „Der Glaube [entsteht] aus dem laut gewordenen Evangelium (ἀκοή = εὐαγγέλιον im Sinne des hörbar gemachten, d. h. verkündigten Evangeliums, s. V. 16), das laut gewordene Evangelium aber [entsteht] durch Christi Wort“ (V. 17). Es ist der Dreieine Gott, der in der menschlichen Verkündigung (Proklamation) seines Evangeliums das Wort ergreift (vgl. 1 Thess 2,13; 2 Kor 5,20).

Dabei ist klar: Wort Gottes ist die menschliche Verkündigung des Wortes Gottes nur in sachgemäßer Übereinstimmung mit diesem Wort und allein kraft der ihm inhärenten Wirkkraft des Heiligen Geistes, der die Hörerinnen und Hörer in die Wirklichkeit Gottes einschreibt und zum Leben erweckt (vgl. 2 Kor 3,2–6), wie und wann es Gott gefällt (vgl. 2 Kor 2,14–16).

Fragen wir weiter, in welcher *Gestalt* die Verkündigung zu erfolgen hat, damit sie ihre gottgewollte Wirkung entfalten kann, so lehrt ein Blick auf die Art der apostolischen Verkündigung, dass zwei Gesichtspunkte ausschlaggebend sind, die mit den Begriffen ‚Narrativität‘ und ‚Promisionalität‘ umschrieben werden können. Es lässt sich kaum bestreiten, dass biblische Theologie über weite Strecken eine dezidiert narrative Theologie ist. Das gilt in besonderer Weise für die Evangelien, die das Christusgeschehen *erzählen*.⁵⁸ Damit beabsichtigen sie nicht etwa eine dokumentarisch-antiquarische Darstellung ‚historischer‘, d. h. unumkehrbar *vergangener* Ereignisse. Sie erzählen die Jesusgeschichte vielmehr so, dass sie von Anfang an transparent wird auf ihre Adressaten, denen sie – als definitive Verwirklichungsgeschichte ihres Heils von Gott her – gilt („*tua res agitur*“). Noch deutlicher wird das in den Reden der Apostelgeschichte, die in idealtypischer Weise den Grundzug urchristlicher Verkündigung als eine narrative und zugleich promissionale Proklamation des Evangeliums darstellen: Die Jesuserzählung zielt auf Resonanz und mündet daher in direkte Anrede und Zuspruch (vgl. Apg 2,38 f.). Mit Gunda Schneider-Flume lässt sich resümieren: „Die Geschichte Gottes kann und muss so erzählt werden, dass sie Menschen

⁵⁷ Ihr wären weitere Metaphern aus dem Bereich menschlicher oder pflanzlicher Lebensentstehung an die Seite zu stellen, z. B. die Rede von den „Geburtswehen“ (Gal 4,19), von Paulus als ‚Vater‘ (vgl. 1 Kor 4,15; 1 Thess 2,11 f.) oder ‚Mutter‘ (vgl. Gal 4,19; 1 Thess 2,7 f.) der Gemeinde, von der Gemeinde als ‚Pflanzung‘ des apostolischen Dienstes (vgl. 1 Kor 3,6).

⁵⁸ Zum Markusevangelium als narrativem Christuszeugnis vgl. Emmanuel L. Rehfeld, Sündlos solidarisch. Der Sohn Gottes als Repräsentant der Menschheit nach der Darstellung des Markusevangeliums, Leipzig 2024.

als ihre je eigene Geschichte erzählt wird und dass Menschen in sie geradezu hineinerzählt werden.“⁵⁹

Die relational definierte Identität erweist sich demnach als eine *narrative Identität*: Der Dreieine Gott, der in sich selbst Beziehung ist, nimmt mich in Christus durch den Heiligen Geist hinein in seine Geschichte, die wesentlich (ontisch wirksam) meine Geschichte ist. Darin besteht im Kern die gute und frohmachende Nachricht des Evangeliums: Ich bin aus der Nichtigkeit der Sünde befreit und nunmehr in die einzig wahre Wirklichkeit des Dreieinen Gottes hineingerufen und mit ihr verbunden, so dass der Glanz seiner Wirklichkeit auf mich ausstrahlt (vgl. Kol 1,12 f.; 3,3 f.). Offenbart, kundgetan und mitgeteilt wird mir all das in der promissionalen Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus. Die universale Verwirklichung auf Golgatha (vgl. Joh 19,30) wird mir persönlich zugesprochen im Evangelium als dem lebensschaffenden Wort Gottes bzw. Christi (vgl. Röm 10,17). Insofern ist die Evangeliumsverkündigung konstitutiv für die relationsontische Neuschöpfung in Christus; denn das Wort ist die Art und Weise, wie Gott mir begegnet und an mir handelt.

Im Rahmen relationaler Ontologie wird das Christusgeschehen als das zur Sprache gebracht, was es ist: als Geschehen „für uns“ (Gal 3,13; 2 Kor 5,21). Während im Rahmen des klassisch substanzontologischen Referenzrahmens Christus am Kreuz ‚etwas‘ bewirkt hat, richtet der relationsontologische Zugang den Blick auf Christus selbst, den Inbegriff des Heils (vgl. 2 Kor 1,19 f.). Paulus trennt hier nicht zwischen Christus ‚an sich‘ und Christus ‚für mich‘; christologische Sätze sind ihm zugleich soteriologische Sätze, und umgekehrt – unbeschadet der Tatsache, dass hier ein unaufhebbares sachlich begründetes Gefälle im Sinne einer Ursprungrelation besteht. Aber das Kreuzgeschehen kann nicht als objektiver ‚Sachverhalt‘ von der persönlichen Zueignung (in der Taufe?) oder Aneignung (in der Bekehrung?) als vermeintlich ‚subjektive‘ Seite abstrahiert werden – und umgekehrt. Paulus zufolge gilt das Christusgeschehen von vornherein denen, die in es ‚hineinerzählt‘ werden. So gut Paulus sagen kann, er sei „ein mit Christus Gekreuzigter“ (Gal 2,19) – und damit sein Sein auf Golgatha verankert sieht –, so gut kann er sagen, er habe die ‚nachmaligen‘⁶⁰ Christusgläubigen „in Christus Jesus gezeugt durch das Evangelium“ (1 Kor 4,15) – und damit auf die Erstverkündigung in Korinth verweisen. Für Paulus sind das keine Alternativen, weil er das Christusgeschehen als ein die Zeiten umgreifendes Geschehen von Gott her begreift.

Insofern bleibt die narrative Vermittlung des Evangeliums von einer historisierenden Darstellungsweise grundsätzlich unterschieden. Das Evangelium zielt auf *Verkündigung*, d. h. auf die persönlich adressierte Kundgabe dessen, was Gott in Christus uns zugut („*pro nobis*“) getan hat, tut – und tun *wird*. Denn das Evangelium enthält einen bislang uneingelösten Verheißenüberschuss und harrt insofern seiner „*eschatologischen Bewahrheitung*“

⁵⁹ Gunda Schneider-Flume, „Dogmatik erzählen“ als Programm?, in: dies., Glaube in einer säkularen Welt. Ausgewählte Aufsätze, Leipzig 2006, 71–89, hier 71.

⁶⁰ Das Problem von Raum und Zeit ist allein ein Problem der historischen Betrachtungsweise, die sich weithin in der Exegese als allein zulässiger Zugang durchgesetzt hat. Nur lässt sich in diesem Rahmen das Wesen des christlichen Glaubens gerade nicht erfassen.

[...] durch Gott“⁶¹, bis dass Christus kommt (vgl. 1 Kor 11,26) und Gott sein wird „alles in allem“ (1 Kor 15,28).

7. Ausblick: Die eschatische Vollendung als unaufhebbar relationale Wirklichkeit

Damit ist die eschatologische Vollendung angesprochen, die für den relational-ontologischen Ansatz gleichsam ein letzter Prüfstein ist.

Eine Zusammenschau verschiedener Aussagen über die relationsontische Herleitung und Ausrichtung menschlicher Identität ergibt zunächst in etwa folgendes Bild: Das grundlegende Sein ‚aus Gott‘ (vgl. Joh 1,13; 8,47; 1 Joh 3,9; 4,4–7 u. ö.) verwirklicht sich gegenwärtig im christologisch fundierten Sein ‚in Gott‘ (vgl. 1 Thess 1,1; 2 Thess 1,1; Kol 3,3; 1 Joh 3,24; 4,15 f.) und tendiert zur eschatologischen Gottesgemeinschaft, ausgedrückt als ‚Zusammensein mit Christus‘ (vgl. 1 Thess 4,17; 2 Kor 13,4; Joh 12,26 u. ö.), als vollkommene Schau Christi (vgl. 1 Joh 3,2b) oder als allumfassende In-Existenz Gottes ‚in allem‘ (1 Kor 15,28).

Man könnte nun meinen, hier deute sich die monistische Aufhebung menschlicher Existenz in ein Sein ‚höherer Ordnung‘ an. Tatsächlich findet sich im Neuen Testament der Gedanke der ‚Vergöttlichung‘ (Theosis, *deificatio*) des Menschen, der besonders für die ostkirchliche Tradition kennzeichnend geworden ist (vgl. bereits *Athanasius, incarn.* 54,3).⁶² Namentlich 2 Petr 1,4 stellt den Christusgläubigen in Aussicht, sie würden durch den Empfang der göttlichen Verheißungsgüter zu „Teilhabern der göttlichen Natur“ ($\thetaείας κοινωνοὶ φύσεως$). Dass ein substanzhaftes Verständnis dieser Stelle zu schwerwiegenden Problemen führt, hat schon Johannes Calvin bemerkt. Er versteht ‚Natur‘ daher nicht als ‚Wesen‘ (*substantia*), sondern als ‚Beschaffenheit‘ (*qualitas*).⁶³

Relational-ontologisch lässt sich das freilich besser begründen: Sind Relationen nämlich wirklich – d. h. grundsätzlich und dauerhaft – ontisch konstitutiv für die Relata, so lässt sich kein Zustand denken, der sich in einem unterschiedslosen Einerlei verliert.⁶⁴ Weder also wird sich die in sich gleichursprüngliche Trinität irgendwann zur Monas verwischen, noch wird die seinskonstitutive Bezogenheit des Menschen auf Gott – die relationsontische Teilhabe (*κοινωνία*) an der trinitarischen Wirklichkeit ($\thetaεία φύσις$) – jemals dergestalt aufgelöst, dass der Mensch in Gott aufgeht – geschweige denn Gott in ihm. Die bleibende Unterschiedenheit der Relata ist das notwendige Implikat einer wahrhaft relationalen Ontologie. Andernfalls würde die Relation auf sich selbst verweisen, was den Gedanken der Relation *ad absurdum* führt und letzten Endes auf das hinausläuft, was von den sündebdingten dysfunktionalen Pseudorelationen zu sagen war (s. o. 5.2!).

⁶¹ Otfried Hofius, „Die Wahrheit des Evangeliums“. Exegetische und theologische Erwägungen zum Wahrheitsanspruch der paulinischen Verkündigung, in: ders., Paulusstudien II (wie Anm. 28), 17–37, hier 35.

⁶² Vgl. Karl Christian Felmy, Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 1990, 133–145.

⁶³ Johannes Calvin, Commentarius in Petri Apostoli Epistolam posteriorem, in: CO 55 (= CR 83), Braunschweig 1896, 437–480, hier 446 (mit anti-manichäischer und anti-platonischer Spurze).

⁶⁴ Vgl. zum Ganzen Rehfeld, Ontologie (wie Anm. 2), 348–351.

Das eschatische Ziel kann demnach nicht in einem mystischen Einheitserleben bestehen, auch wenn – wie etwa Karl Barth konzidiert – „*mystische* Begrifflichkeit [...] an dieser Stelle tatsächlich kaum zu vermeiden ist.“⁶⁵ Zwar kann die Doxa, die von Gott her auf den ihm in Christus zugewandten Menschen ausstrahlt (vgl. 2 Kor 4,6), ‚substanziell‘ kaum etwas anderes als Gottes *eigene* Doxa sein, doch weist die Mitteilung dieser Doxa ein notwendiges Gefälle auf: Die göttliche Doxa wird dem Menschen nicht so zu eigen, dass er selbst zu ihrem ‚Träger‘ oder sie zu seinem ‚Besitz‘ würde. Der Mensch als Geschöpf bleibt auf die von dem Dreieinen Gott durch Christus ausstrahlende Doxa *angewiesen* (vgl. Kol 3,3 f.). Insofern kann der Mensch auch weder selbst zum Objekt der Anbetung werden (was Selbstvergötzung wäre), noch lässt sich von einer Angewiesenheit Gottes auf den Menschen sprechen. Die eschatische Christusgleichheit der Kinder Gottes (vgl. 1 Joh 3,2) bleibt von Gott her gewährtes Sein; es vollendet sich in der dann gänzlich ungetrübten und unangefochtenen Gemeinschaft⁶⁶ des Geschöpfes mit seinem Dreieinen Schöpfer, Erlöser und Vollender – in der seligen Gottesschau (vgl. Mt 5,8; Joh 17,24; 1 Kor 13,12; 1 Joh 3,2b).

Since the 1960s, a conception of reality has been increasingly discussed that assumes that relations are ontologically prior to relata. This approach of ‘relational ontology’ can be combined with biblical-theological insights: Reality in the proper sense is only ascribed to the Triune, intrinsically relational God – and to his creatures insofar as they are addressed by him, i. e. orientated towards him. Their being, their existence and their identity depend on their relatedness to the Triune God. The ontically effective relationship to the Triune God is conveyed narratively, namely through the Spirit-empowered, promissional telling of the Gospel, which interweaves the person of man with the story of Christ and opens up the reality of the Triune God.

⁶⁵ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. I,1: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Zürich ⁸1964, 232 f., unter Berufung auf Luther und Calvin.

⁶⁶ Von der gegenwärtigen ‚Gemeinschaft‘ mit dem Dreieinen Gott sprechen z. B. 1 Kor 1,9; 10,16 f.; 2 Kor 13,13; 1 Joh 1,3.